

環境問題に応答しうる真宗教学確立の可能性

桃 井 信 之

一、はじめに

近年、真宗教団においても環境問題への言及が増えている。もちろん仏教者・真宗者の立場からこの問題の解決に向けての発言があること自体は当然とも思われる。しかし、従来の真宗教学の枠組みでは、この問題を扱う根拠にしささかの疑問を禁じ得ない。本稿では、この問題の解決に仏教思想が寄与する可能性を考究する中で、今日の浄土真宗の教学がこの問題に応答する可能性を模索し、同時に今日の教学の問題点を端的に指摘したい。

二、環境問題に対応する仏教思想の可能性

倫理学者の加藤尚武氏は「環境倫理学の三つの基本主張」として、Ⅰ自然の生存権の問題、Ⅱ世代間倫理の問題、Ⅲ地球全体主義をあげ、この三点を問題の考究に不可欠な要素としている^①。このうちⅠは、生存の権利という概念の問い直し

を主張するもので、従来暗黙の前提になっていた人間優先主義の考え方を否定し、生物の種、生態系、景観などの自然物にも生存の権利を認め、人間が勝手にこれを否定してはいけないというものである。ここではキリスト教的な人間中心思想への反省と、「一木一草に仏性あり」という如き、あらゆる生命に尊厳を認める東洋文化の見直しが指摘されている。この人間優先主義とは、端的に言えば人間の生命のみを尊重するもので、人間以外の生命の価値を、人間に支配され、その幸福追求の手段・道具として利用されるところにしかみいださないものをいう。このような考え方が今日の如き状況を引き起こした根本的原因、あるいは一つの大きな要因だとすれば、その価値観は早急に転換しなければならないであろう。

この人間優先主義（人間中心主義）の問題を契機として、環境問題に対応する仏教の理念について考究してみたい。このことに関してはこれまでに相当多くの論考が積み重ねられてきたが、理念になりうるとされる内容は（強い根拠となるか否

かは研究者の見解に若干の相違が見られるものの）ほぼ一致しているようである。

まず仏教の根本思想である「縁起」説は、すべての物事の關係性を語るものであり、日本語の「おかげさま」は、仏教における縁起の考え方にもとづいた語といわれている。何事も独立して存在すること、あるいは独立して生成することは不可能なのであり、すべては相依相資・持ちつ持たれつの關係の上に成り立っていることを教えている。ここからすべての「いのち」の「共生」を考える重要な視点が与えられる。

この「縁起」の考え方を根本として、仏教では「いのち」をどう捉えてきたかを概観しておこう。周知のごとく仏教では生きものを「衆生」(satta/sentient being)といい、インド仏教では、感情や意識を持ったもの(有情)をさす語であると捉えられている。従ってこの中には植物のような感情のないものは、生命であつてもその範疇に属さないと考えてきたようである。しかし六道輪廻の思想で説かれる畜生界は動物がモデルとなつていことからしても、植物までが輪廻するとは考えていなかったといえる。つまりインド仏教においては、植物のような無情(非情)なるものと人間や動物のような有情とは截然としたボーダーがあつたとするのが一般的な見解である。

しかし在家仏教徒の戒律に設けられていた「不殺生戒」で

は、人の命を奪うことはもちろん、動物や植物までもその「生」の範疇に入るといふ。とはいつても実際には植物は少なくとも食用にせざるをえないのであつて、この在家者への戒は可能な限りの遵守を勧めたものと考えられる。出家者の戒は、在家者の説かれた項目も含め、より詳細で厳しい内容となつており、動物の生命を奪うことはもちろん、草木にも生命を認め、その破損を禁じている。この仏教における「不殺生戒」は、「慈悲」の精神に裏付けられたものであり、仏教徒にとつての重要な自律的な決意とされ、後に成立した大乘仏教にも継承された。大乘仏教は「菩薩道」の宗教とも称されるように、道を志すものすべてを基本的に「菩薩」とした。菩薩道の根幹をなすものは自利利他的実践である。それは、悟りの「智慧」と「慈悲」の実践の相即を説くもので、自己の救いはそのまま他の救いでなければならぬことをいう。大乘仏教ではこの発想から自他の「いのち」の尊嚴を説いてきたのである。

仏教が中国に伝わると、草木成仏論が展開されてくる。仏教では成仏の素質・可能性を仏性と称するが、『涅槃經』に説かれる「一切衆生悉有仏性」についていうなら、インド仏教においてその対象は、やはり有情(人間と動物)に限定される。従つて草木成仏論は問題にもなっていない。しかし中国では仏性の範囲が拡大され、草木などの植物はもとより、

無機物にまで仏性を認めるようになる。だがこの場合、非情(有情以外のもの)にみる仏性は成仏の可能性という意味ではなく、仏の本性が一切に遍満していることをいうのみであるという指摘もある⁽²⁾。

日本では、中国仏教の発想を踏襲し発展させて、「草木成仏」や「草木国土悉皆成仏」が主張された。中国仏教における草木成仏の理論的根拠は、衆生(依報)と草木(正報)の依正不二論や唯心論にもとづくもの、また仏の絶対の立場からみた衆生と草木の平等性などにあったが、日本においては道元の「悉有は仏性なり」の解釈に示される如く、この現象世界を即悟りの世界として肯定する思想となった。中国・日本で草木成仏が説かれ、非情の「いのち」を重視する発想が生じたことは、森林の多い風土がもたらした仏教思想の必然的展開であろう。

また輪廻の思想は、西洋の直線的時間論に対していうなら循環的時間論ということができる。直線的时间論からは(人間が神から与えられた自然を搾取することによって)「進歩」することを是とする発想が生まれる。しかし環境破壊の問題は、この発想自体を非なるものとして問い返している。「いのち」の循環を説くインド的輪廻の発想は、ここでも大きな示唆を与えているといえる。

そして仏教の目的は悟りを開くことにあり、仏教者の実践

は悟りへの過程にあるものである。仏陀は苦悩の原因を衆生の「無明」性に見いだした。無明とは我に執着している自己の真の在りように気づかないことであり、要するに欲望の奴隷となっていることをいう。端的に言えば、この欲望からの解放が悟りへの道であり、そのための実践を仏陀は語ったのである。仏教は環境問題の解決を射程にいれて説かれたものではない。しかし環境破壊の問題は、仏教の視点からすれば、基本的に人間の(物質的)欲望にもとづくものであり、科学技術の暴走を原因にあげたとしても、結局それも人間の欲求に根ざすものであって、そこに指針となる哲学や思想がなかったということになるのである。仏教は悟りへの実践過程において、「少欲知足」を語ってきた。自己の、あるいは人類の欲望・執着の制御をその伝統として説いてきたのである。これは基本的に重要な認識であるといえよう。

このように仏教では「いのち」について、縁起的な認識を根本としながら、慈愛にもとづく不殺生・草木成仏・輪廻・少欲知足などを語ってきた。このような仏教の伝統における「いのち」の把握が、今日の環境問題の根本にある人間優先主義・人間中心主義を超越する発想として、この問題の解決に寄与できる可能性は十分にあるであろうし、現に欧米の環境思想に多大な影響を与えているのである⁽⁴⁾。

三、環境問題に応答する真宗教学確立の可能性

1. 真宗教学の問題点

真宗教団から発せられる最近のメッセージには、この環境問題を真正面に受けとめ、対処していこうという姿勢が伺えるものが目につく（本稿では本願寺派を念頭においている）。しかし懸念されることは、その主張の真宗教学的な根拠についてである。わが国で環境問題が盛んに論じられるようになってから経過した時間を鑑みると、環境問題に対応する言及が近年増えてきたのは唐突とはいえないのかもしれないが、これに対応しうる本質的な要素が教学に存在しないのであれば、それは問題である。すなわち真宗教学の出世を指向する本質的部分からこの問題に対する言及がなされないのであれば、従来から指摘されている「真俗二諦」という現在の教学状況を問題にせざるをえないのである。

真宗教学の「真俗二諦」論の問題点については以前に論究を試みたことがあるので、ここでの詳述は避け、問題の核心的部分のみ言及する。すなわち真宗教学史上で展開される真諦・俗諦の意味とその関係は、『教行証文類』における『末法燈明記』の引意はいうにおよばず、念仏の法のみが唯一の真実であり、俗なるものは「そらごとたわごと」として可能な限り廃捨されるべきものと示した親鸞の意趣とは完全に乖

離したものである。

これまで「真俗二諦」は、真宗の基本的教義体系を規定するものとして機能してきた。「真諦」とは念仏信心によって浄土往生する出世間の道であり、「俗諦」とは王法すなわち国法を遵守し、それに違背することなく生活するという、倫理道德の実践を説く世間法をいう。そしてその関係は、相依相資を語りつつも、結論的には俗諦が真諦に優先するという、王法中心主義を標榜するものであった。この発想が戦前の天皇絶対主義国家を支える理論となり、「戦時教学」を構築して多くの「いのち」を殺傷する結果をもたらしたことは、周知の如くである。戦後に制定された宗制の「教義」には、「真諦」「俗諦」の語は消え、天皇の臣民となることが道德的生き方であると主張する文言も見られなくなったが、時勢によつて「教義」の内容をいとも簡単に変えてしまうところがこの問題の本質なのである。そのような発想を生み出した体質を問うことなく、表面上の体裁を繕つて戦後（一九六七年）の「教義」が制定された。そこには「一、教義 南無阿弥陀仏のみ教えを信じ、必ず仏にならせていただく身のしあわせを喜び、つねに報恩のおもいから世のため人のために生きる」と示されている。これは内面的で来世志向の「信因称報」義を網格とするもので、「世のため人のために生きる」その方向性は示さず、きわめて抽象的に説いてある。またそれ以前

に「世」、すなわちこの現実社会が如何なるものかを問う視点は完全に欠落していることも問題である。出世間法と世法との関係が甚だ不明瞭であり、従来の「真俗二諦」的発想と枠組みをそのまま継承したものとなっている。世俗社会を捨象し、死後往生に主眼をおいた来世主義の「信因称報」義は真俗二諦的発想と不可分の関係にあり、これを「教義」の網格にすえたまま環境問題等の現実社会の問題に言及(対応)する態度は、構造としては、世俗に随順する「俗諦」の立場からのものであつて、戦前といささかも変わっていないと指摘されてもやむをえまい。すなわち従来の教学は、まずその根本構造から改められねばならないのである。

さらに真宗の教えを「別途」(この語の持つ響きは「特殊性」というよりは「独善性」というにふさわしい)とする態度も問題である。結論的にいえば、親鸞が仏教の原点である「智慧」を信心の内実として重視したことから、この「智慧」を教学の前面にすることが不可欠と考える。伝統的な教学において「信心の智慧」は、機相にあらわれない「徳」と解釈されてきた。これは凡夫性を強調するあまりに真宗を非仏教化させる態度ではなかったか。環境問題に対応しようとする時、真宗においても「縁起」にもとづいて「いのち」を語るであろう。ならばそのような仏教的認識が信心の「智慧」によって成立するといふのではないならば、やはりこの問題は真宗教

学の根本的な部分からは問えないということになり、世間通途の「俗諦」として対応しているとの誹りを免れえないであろう。

智慧は「知る」という認識の行為であり、それまで気づくことの無かった自己と社会の実相に目覚め、自他の「いのち」を発見していくことである。念仏の信心により自己内省を契機として保持しつつ、可能な限り俗なるものを捨象し、それに対峙していく主体となつて現実社会の諸問題に応答していくという教学の基本的スタンスこそが、親鸞の意趣を現代に再生させることになるのではないか。念仏による「智慧」の信心を教学に取り戻した時、世界性・普遍性をもつた仏教として親鸞の真宗が再生の一步を踏み出すであろう。そのような視点から、「いのち」に関わる現代的諸問題に応答しうる大乘の仏教者を輩出する、「真宗菩薩道」ともいふべき教学を構築していく必要性を痛感する。

環境問題もこのような教学のスタンスから論じられるべきである。しばしば取り上げられる「この如来微塵世界にみちみちてまします、すなはち一切群生海の心にみちたまへるなり、草木國土ことごとくみな成佛すととけり」という『唯信鈔文意』の文も、安易な出拠主義(親鸞の文言に直接今日的な問題の解答を求めることは、ほとんど無意味であり、不可能であろう)に陥ることなく、念仏信心の宗教体験から「智慧」を得

ることによつて親鸞に見えてきた「いのち」を表現したものであると把握すべきであろう。これは仏教的な縁起の考え方がそのような認識をもたらしたともいえる。

そして親鸞が語るように「浄土真宗」が「大乘のなかの至極」の教えであるならば、その「智慧」は必然的に「慈悲」へと展開されて、あらゆる「いのち」の尊厳を説く仏教となるはずである。その際、親鸞の仏教で特徴的なことは、「智慧」によつて非常に深い自己内省が促されることである。すなわちあらゆる「いのち」の尊厳が認識されても、その「いのち」を奪わずしては自己の生存が不可能であるという事実を痛み・悲しみとするところから、可能な限りの実践、生き方が志向されてくる。もしこの「智慧」による自他の実相の認識と、痛み・悲しみがなければ、「小慈小悲もなみ身にて有情利益はおもふまじ」の文は、宗教的自覚の無きままに、「凡夫」「悪人」として開き直り、自己の行為を正当化する、あるいは免罪するものとなつてしまふであらう。

浄土真宗では（親鸞が末法の世に生きる僧たる自己を「無戒名字の比丘」といったように）戒を説かない。しかし環境問題を問うとき、必ずといってよいほど「不殺生」を語る。親鸞にはその不可能性が認識されていたから「無戒」を自己の立場とした。しかし、それは開き直りではなく、深い悲しみ・痛みをとまなうものであった。「口伝鈔」の「一切経御校合の

事」に示されるエピソードは、その内容の真偽の程（事実であるか）は定かではないが、この問題に関連する親鸞の意を表しているように思われる。

2. 肉食と飢餓の問題に対応する可能性

最後に地球環境破壊の具体的問題のひとつとして、「飢餓」と「肉食」の問題を取り上げ、今後の考究の方向を探る契機としたい。

世界人口は六〇億を突破し、そのうち栄養不足人口は八億を超えるといわれる。飢餓をもたらす栄養不足人口の増大は、殊に第二次大戦後に顕著である。いまその主要因のひとつとして指摘されているものに肉食の増大がある。わが国でも戦後、経済成長と欧米の食文化の浸透、米の穀物メジャー（多国籍穀物商社）の戦略が相まって、肉食が著しく増大した。これは現在の中国の趨向にも顕著なように世界的な傾向である。

経済発展にもなつて人間の物質的欲望は増幅される。肉食化はその一例といわれる。欲望充足という人間の目的のために、牛・豚・鳥等の「いのち」が「肉」という「モノ」として「生産」され、「消費」されていく。しかも生産される肉の何倍もの飼料が必要になり、肉質の「向上」のために穀物を与える傾向も強まっている。肉という非常に効率の悪い形で食に対する欲を満たす者がいる一方、栄養不足人口は増

大の一途を辿る。¹⁰肉牛の生産・消費を全て止めれば、人類の飢餓問題は解決するともいわれている。即座な再考を迫る問題である。

インド的、あるいは仏教的な発想からは、この問題に対して一定の方向性を持った具体的応答が可能であろう。しかし欧米の食文化の伝統や、日本の食生活等の現状を鑑みると、即刻肉食が廃止されることはありえないであろうし、そのような主張はあまりにも現実から遊離したものと批判されるであろう。真宗では親鸞の「肉食（妻帯）」が免罪になってしまふ怖れもある。しかし先述の『口伝鈔』のエピソードにおいて、親鸞が袈裟をつけたまま魚を食したという意趣の延長線上には、真宗者が現代世界の「いのち」を把握する方向性が指示されているのではなからうか。すなわちこの現状が認識されるなら、自己の行動のうちに痛み・悲しみをともなうと同時に、仏の「願い」にもとづき、社会構造や世界経済の構造の変革までも射程にいれて問題の解決を考え行動する主体となるのではないだろうか。信心の「智慧」からそのような真宗者の行動規範を語りうる教学の創造が急務であると考えるのである。

- 1 『環境倫理学のすすめ』丸善 一九九一・一二 一〇一二頁
- 2 大谷光真「仏教と自然保護・試論」（『宗教的真理と現代』所収）

- 3 末本文美士『日本仏教史』新潮社一九九二・二 一六九頁
- 4 ピーター・シンガーによる「動物の権利」の主張、アルネ・ネスやゲイリー・スナイダーによる「ディープ・エコロジー」や「生命地域主義」などに顕著である。
- 5 拙稿「真宗教学における『真俗二諦』の意義」：『日本宗教文化史研究』第一巻第一号一九九七・五
- 6 本願寺派「教章」一、教義
- 7 近年、瓜生津隆真氏（「真宗における信仰と生活」：『仏教と人間』所収、「真宗信心の本質と社会性」：『教学研究所紀要』第四号一九九六）や上山大峻氏（『信心の智慧』について）：『親鸞の仏教』所収）らの論考では信心の智慧の重要性が指摘されている。
- 8 「愚禿悲歎述懐」：浄土真宗聖典・原典版七三三頁
- 9 浄土真宗聖典・原典版九四六頁
- 10 例えば飼育場の牛の生体重1ポンド増やすには7ポンド、豚なら4ポンドの穀物が必要だとするデータもある（ワールドウオッチ研究所編『地球データブック1999～2000』ダイヤモンド社 一九九九・七 一二頁参照）

（キーワード） 環境、「いのち」、智慧、真俗二諦、菩薩道
（岐阜聖徳学園大学講師）